

Un'epistemologia dei saperi impuri. Michel Foucault e le scienze sociali*

Gildas Salmon

Abstract: Although widely used in contemporary social sciences, Foucault developed a radical critique of sociology, particularly in its Durkheimian version. Through a historical contextualization of both genealogy and Durkheimian sociology, the article shows how each responds to distinct political and epistemological conjunctures. It highlights the contributions of Foucauldian genealogy, while addressing its limits regarding resistance and the reappropriation of knowledge-power dispositifs.

Keywords: Michel Foucault; Social Sciences; Genealogy; Historicization; Knowledge-Power

Abstract: Sebbene sia ampiamente utilizzata nelle scienze sociali contemporanee, Foucault ha elaborato una critica radicale della sociologia, in particolare nella sua versione durkheimiana. Attraverso una contestualizzazione storica sia della genealogia che della sociologia durkheimiana, l'articolo mostra come ciascuna di esse risponda a congiunture politiche ed epistemologiche distinte. Esso mette in luce i contributi della genealogia foucaultiana, affrontando al contempo i suoi limiti riguardo alla resistenza e alla riappropriazione dei dispositivi di potere-sapere.

Parole chiave: Michel Foucault; Scienze sociali; Genealogia; Storicizzazione; Sapere-potere

Introduzione

Il rapporto di Michel Foucault con le scienze sociali presenta un paradosso sorprendente: sebbene nessun filosofo francese (ad eccezione, forse, di Bruno Latour) sia così frequentemente citato nelle scienze sociali contemporanee – dove concetti quali governamentalità o biopolitica hanno contribuito a strutturare interi campi di ricerca – le sue opere, così come i corsi tenuti al *Collège de France*, contengono un feroce attacco nei confronti di queste discipline di cui egli mette in discussione tanto i fondamenti epistemologici quanto la capacità di formulare una diagnosi critica del presente.

Il presente articolo si propone di approfondire tale paradosso, individuando le affinità e le linee di frattura che separano la genealogia foucaultiana dalla sociologia – in particolare, nella sua versione durkheimiana, che costituisce il ber-

* Traduzione di Annagiulia Canesso.

saggio principale di Foucault. Piuttosto che limitarsi a un confronto puramente interno tra i due paradigmi, l'obiettivo è quello storicizzare questi due modelli, nati a oltre mezzo secolo di distanza l'uno dall'altro, trattando le scelte epistemologiche e politiche che li caratterizzano come forme di riflessività situata rispetto a due congiunture storiche ben distinte: quella della fine della lunga pace europea del XIX secolo e quella del secondo dopoguerra. A partire da tale esercizio di contestualizzazione, si tratterà infine di individuare gli insegnamenti della genealogia foucaultiana per le scienze sociali e per la scrittura della loro storia.

1. La filosofia a partire da materiali impuri

Il motivo principale del successo riscosso da Foucault al di là dei confini della disciplina filosofica risiede nell'enorme ampliamento del *corpus* da lui intrapreso. Foucault è inizialmente un erede della tradizione francese della storia della filosofia, entro la quale si svolge la sua formazione: i riferimenti a Jean Hyppolite o a Martial Guérout, che permangono nella sua opera fino all'inizio degli anni Settanta, ne attestano la filiazione [Foucault (1969) 1999, p. 8; (1971) 2004, pp. 37-40]. Questa venerabile tradizione aveva sviluppato strumenti particolarmente raffinati per interrogare i testi filosofici, individuare le forme di problematizzazione proprie di ciascun grande autore del canone filosofico e restituire la coerenza della sua architettura concettuale. Foucault eredita queste tecniche di analisi, ma cerca allo stesso tempo di affrancarsi dal limite principale della storia della filosofia, ossia il suo confinamento a un *corpus* molto ristretto di grandi autori. Questa significativa apertura del campo dell'indagine "storico-filosofica" lo ha condotto tanto verso la storia della salute mentale quanto verso quella dei saperi di governo o delle pratiche di sé.

L'idea che sia possibile fare epistemologia e filosofia politica a partire da questo tipo di materiali impuri costituisce forse l'eredità più importante di Foucault. Naturalmente, i filosofi non hanno dovuto attendere Foucault per interessarsi alla storia delle scienze. Ma vi ricercavano sempre il suo elemento più puro, ossia il nucleo di razionalità che sfuggiva alle contingenze del contesto di produzione di questi testi. Tutto ciò che riguardava l'ancoraggio pratico, i legami con le forme di potere o le gerarchie sociali scompariva così a favore di un'operazione di purificazione del contenuto epistemologico. La storia delle scienze che faceva capo alla tradizione filosofica si adoperava pertanto a rarefare la materia epistemologica, per poi trattarla alla stregua dei testi filosofici. La teorizzazione della rottura epistemologica operata da Marx ne *Il Capitale*, così come descritta da Louis Althusser e dai suoi allievi, ha finito così per allineare l'epistemologia delle

scienze sociali alla logica di purificazione messa in atto da Bachelard nelle scienze naturali, creando il massimo divario tra un'ideologia asservita agli interessi sociali e una scienza capace di elevarsi a un diverso piano di verità [Althusser (1965) 2008; Althusser, Balibar, Establet, Macherey, Rancière (1965) 2006].

In Foucault si ritrova un approccio diverso, che lo avvicina in modo innegabile alle scienze sociali. Fin da *Storia della follia*, la posta in gioco consiste nel proporre un'analisi allo stesso tempo epistemologica e politica di una forma di sapere – la psichiatria – che non ha raggiunto tale ideale di razionalità e che non può essere separata dal proprio contesto politico e istituzionale di produzione. Fatta eccezione per *Le parole e le cose*, in cui il confronto tra i saperi mette in ombra questo radicamento pratico, le indagini di Foucault mirano tutte, sia nell'ambito dell'archeologia sia in quello della genealogia, a cogliere il funzionamento dei saperi all'interno di dispositivi sociopolitici che non devono essere intesi come semplici applicazioni, ma come condizioni di possibilità di forme di conoscenza di cui contribuiscono a determinare le specificità e le condizioni di accumulazione. Ciò è particolarmente evidente in *Storia della follia*, dove le istituzioni di reclusione costituite dagli ospedali generali svolgono, secondo Foucault, il ruolo di «*a priori* concreto» per la medicina mentale che emerge nel XVIII secolo [Foucault (1961) 2025, pp. 169, 201, 341, 444]. Ciò significa che le condizioni di possibilità della razionalità non appartengono esse stesse all'ordine del razionale, ma a quello del sociale.

Anche se Foucault abbandona la categoria di "istituzione" all'inizio degli anni Settanta [Foucault (2003) 2019, p. 16-17], sostituendola con quella di "dispositivo", l'ambizione di cogliere i saperi in atto, incarnati nelle pratiche e condizionati dal campo di forze politico entro cui si esercitano, lo colloca su un terreno che si sarebbe tentati di definire come quello di un'antropologia politica delle società moderne. Le discipline descritte in *Sorvegliare e punire* potrebbero essere legittimamente interpretate come le tecniche del corpo proprie delle formazioni politiche moderne. Il fatto che i corpi siano oggetto di un addestramento meticoloso, che sottopone i loro gesti e i loro atteggiamenti a un insieme di norme, non costituisce del resto una prerogativa dell'Europa moderna [Mauss (1936) 2017]. Sebbene Foucault non abbia inteso impegnarsi esplicitamente in questo raffronto, uno dei modi più fecondi per cogliere la portata del concetto di disciplina consiste nel mettere a confronto le analisi di *Sorvegliare e punire* con le tecniche del corpo analizzate da Marcel Mauss (che non viene citato nemmeno una volta nell'opera).

Da tale accostamento emerge che la differenza introdotta dalla disciplina imposta negli eserciti e nelle manifatture a partire dal XVII e XVIII secolo è

dovuta soprattutto alla specializzazione e all'epistemologizzazione della produzione delle norme comportamentali, che diventano così oggetto di una vera e propria ingegneria finalizzata a massimizzare la produttività e la docilità dei corpi, come attesta la proliferazione di manuali militari, di trattati pedagogici e di regolamenti di fabbrica analizzati da Foucault. Essa deriva allo stesso tempo dal fatto che la trasmissione delle norme risulta separata dall'inculcazione pratica attraverso l'esempio, che è preponderante nelle tecniche del corpo in numerose società premoderne. *L'esercizio*, inteso come programma concepito su misura e privo di altra finalità se non l'apprendimento stesso, si sostituisce così alla pratica come luogo di interiorizzazione delle norme [Foucault (1975) 1993, pp. 159-190]. Questa specializzazione comporta inoltre una cesura rispetto alle norme che regolano le posizioni, i movimenti e gli atteggiamenti dei corpi all'interno della vasta rete di simboli socio-cosmici che li avvolgono nelle società non moderne. Come mostrano i lavori etnografici di Pierre Bourdieu alla fine degli anni Settanta, la distribuzione spaziale dei villaggi e delle case dei Cabili, così come i percorsi e gli atteggiamenti dei corpi che vi si muovono, sono regolati da una serie di polarità (alto e basso, dentro e fuori, maschile e femminile) che legano analogicamente i gesti quotidiani all'insieme dell'ordine cosmico [Bourdieu (1972) 2003, pp. 61-82, 321-337]. Al contrario, la disciplina opera come un dispositivo di desimbolizzazione, poiché si sforza di sottrarre i corpi a qualsiasi logica diversa da quella della duplice massimizzazione della loro produttività e della loro docilità.

Eppure, Foucault si sarebbe opposto con forza all'idea di descrivere la sua genealogia come un contributo alla sociologia politica delle società moderne. *La società punitiva*, come ho mostrato in *Foucault et la généalogie de la sociologie*, tratta la sociologia come un elemento costitutivo del dispositivo disciplinare, la cui funzione sarebbe quella di rendere accettabile la proliferazione delle discipline, descrivendole come emanazioni della "società" in generale, invece di offrire una diagnosi critica dei progetti politici al servizio dei quali esse operano e dei rapporti di assoggettamento che producono [Foucault (2013) 2016, pp. 255-256; cfr. Salmon 2016, pp. 83-84].

Seppur in forma diversa, questa ambizione di ridimensionamento della sociologia si trova già al centro dell'archeologia delle scienze umane ricostruita in *Le parole e le cose*. La sua volontà di de-individualizzare la storia del pensiero e di privare l'autore della sua sovranità avrebbe potuto condurre Foucault ad avvicinarsi alla sociologia della conoscenza. Il programma di storicizzazione del trascendentale che sottende il concetto di *episteme* appare infatti, sotto molti aspetti, come una riattivazione dell'ambizione che animava *Le forme*

*elementari della vita religiosa*¹. Eppure, Foucault non solo rifiuta di ricondurre il contenuto dei discorsi a determinate posizioni sociali, a gruppi sociali o a trasformazioni morfologiche, ma rovescia la natura stessa della spiegazione che la sociologia della conoscenza intende fornire. Lungi dal costituire un principio di intelligibilità dei cambiamenti socio-cognitivi all'opera nelle società europee, le scienze umane vengono descritte come effetti delle trasformazioni immanenti all'ordine dei saperi, che esse non sono in grado di cogliere e che le condannano a un'imminente obsolescenza – nella misura in cui l'*episteme* moderna, che garantiva la centralità epistemologica della figura dell'uomo, si trova, ai suoi occhi, sul punto di disgregarsi [Foucault (1966) 1967, p. 398].

Tanto nel periodo genealogico quanto in quello archeologico, il rapporto di Foucault con le scienze sociali si configura dunque come agonistico e demistificante: la sfida consiste al tempo stesso nel confrontarsi con le scienze sociali sul loro stesso terreno e nel mettere in luce la loro cecità rispetto alle dinamiche storiche di cui sono il prodotto. Questa ambizione di riduzione costituisce un'eccezione all'interno della sua opera, in quanto la specificità di Foucault risiede piuttosto nella sua capacità di prendere sul serio *corpus* teoricamente screditati. Che si tratti della medicina mentale, di manuali per confessori, dell'economia neoliberale o persino di trattati antichi sulla moralità del matrimonio, egli si impegna a far emergere le questioni teoriche che si intrecciano in *corpus* che fino a quel momento non figuravano nella mappa della storia delle scienze o della filosofia.

Nel corso di tutta la sua opera, e indipendentemente dal punto di partenza, che si tratti della disciplina in *Sorvegliare e punire* o dell'architettura concettuale dell'*episteme* moderna in *Le parole e le cose*, Foucault si rifiuta di prendere sul serio le scienze sociali, e in particolare la sociologia. Ciò è indice del fatto che questa forma di sapere gli pone un problema specifico. Ogni volta che vi si confronta, il gesto foucaultiano è identico: consiste nella decostruzione di un'illusione. Foucault intende infatti non soltanto dimostrare che la sociologia si sbaglia, ma anche individuare le ragioni per cui essa è condannata all'errore, portando alla luce i determinismi più profondi di cui è espressione. Egli si sforza persino, nella bozza di genealogia della sociologia contenuta in *La società punitiva*, di identificare a beneficio di chi tale illusione operi. In altri termini, la sociologia è sempre trattata come una forma di schermo o di sintomo, e le viene così negata la funzione che Foucault rivendica, fin dalla fine degli anni Sessanta, per la filosofia, ossia la funzione di diagnosi del presente [Foucault (1984) 1998; 2023].

1. Su questa convergenza e sui suoi limiti, rimandiamo a Salmon [2026a, pp. 390-396].

2. *Sociologia durkheimiana e analitica foucaultiana: un abbozzo di storicizzazione*

Le riserve di Foucault nei confronti della scuola sociologica francese – che è rimasta il suo principale punto di riferimento in materia di sociologia lungo l'intero arco della sua opera, sebbene nei testi degli anni Ottanta compaiano anche riferimenti a Max Weber² – si fondano su ragioni concettuali profonde. La più rilevante è senza dubbio legata al fatto che Foucault ha sempre rifiutato il concetto di norme sociali. Poiché il suo obiettivo consiste nel mettere in luce la contingenza e l'arbitrarietà delle norme, egli ritiene evidentemente che ricondurre le norme sociali alla morfologia, alla dinamica interna o alle aspirazioni dei gruppi sociali rischi di sottrarle alla critica. Il modello durkheimiano, fondato sull'individuazione delle tendenze immanenti alle società europee per derivarne le norme e i valori attraverso cui esercitare la critica, gli appare colpevole di un'adesione al conformismo morale e intellettuale borghese, di cui egli si è proposto, fin da *Storia della follia*, di svelare il rovescio, affrontando l'ordine sociale a partire dai suoi margini [Foucault (1974) 2011].

Ma è altrettanto importante sottolineare che la critica foucaultiana alla sociologia, così come egli la articola tra l'inizio degli anni Sessanta e la metà degli anni Settanta, non è formulata in un vuoto storico. Foucault nasce nel 1926, il che lo rende parte di quella generazione che ha vissuto la Seconda guerra mondiale durante l'adolescenza. I suoi primi lettori e allievi appartengono alla generazione del dopoguerra, quella che si mobilita nel maggio 1968 contro l'educazione autoritaria della generazione dei genitori, che erano adulti al tempo della guerra. La Seconda guerra mondiale produce infatti uno sconvolgimento profondo non solo nella società francese, ma anche nelle stesse fondamenta delle scienze sociali. Nel campo intellettuale, essa determina una radicale squalifica dell'evoluzionismo sotteso alle scienze sociali fin dalla loro nascita alla fine del XIX secolo e, in particolare in Francia, una delegittimazione del paradigma durkheimiano, che per tutto il periodo tra le due guerre è rimasto, sotto la guida di Mauss, il modello di riferimento della sociologia e dell'antropologia francesi.

L'intero programma politico della sociologia durkheimiana si fonda sull'idea che il compito della sociologia consista nel riassorbire gli squilibri immanenti al percorso storico delle società moderne. Tali squilibri possono manifestarsi, ad esempio, in un divario tra diritto e costumi – nella misura in cui il diritto si trova strutturalmente in ritardo rispetto all'evoluzione delle consuetudini.

2. Si veda il contributo di Florence Hulak in questo numero.

Le patologie delle società moderne derivano inoltre, agli occhi di Durkheim, da un problema di anomia, riconducibile in particolare a un'insufficiente regolazione dell'economia, che la sociologia si propone di reintegrare all'interno di istituzioni corporative. In sintesi, si può affermare che la sociologia di Durkheim non metta radicalmente in discussione la traiettoria storico-politica delle società moderne, che appare ai suoi occhi come caratterizzata principalmente dall'aumento della divisione del lavoro e dall'ascesa dell'individualismo. Il suo obiettivo consiste piuttosto nel diagnosticarne e regolarne le patologie, affinché la dinamica della modernizzazione non comprometta eccessivamente le forme di solidarietà che consentono alle società moderne di mantenere la loro coesione [Callegaro 2015].

Non è difficile comprendere perché questo modo di affrontare il problema politico della modernità risulti poco convincente per la generazione del dopoguerra. L'idea secondo cui la traiettoria intrapresa dalle società moderne sia, nel complesso, quella corretta, e che esse necessitino semplicemente di un supplemento di riflessività o di regolazione per essere ricondotte sulla giusta via, si pone infatti in netto contrasto con le esperienze politiche delle generazioni europee che hanno conosciuto la Shoah, il fascismo e il collaborazionismo in Francia. Il fatto che regimi totalitari e politiche genocidarie possano essere stati prodotti in modo immanente dalle società europee – e, per di più, in nome della difesa delle società europee contro i loro nemici interni – induce piuttosto a mettere in discussione il costo intrinseco di un'adesione di principio all'ordine sociale.

All'indomani della Seconda guerra mondiale, il principale rischio politico non risiede tanto in una carenza di regolazione, quanto piuttosto nella possibilità di una totale presa in carico dell'individuo da parte dei regimi fascisti e comunisti, impegnati a plasmare un uomo nuovo. Si tratta di un elemento particolarmente importante per comprendere il successo dell'analisi della disciplina proposta da Foucault in *Sorvegliare e punire*. Foucault non stabilisce un nesso diretto tra la descrizione della disciplina e la questione del totalitarismo – categoria di cui fa un uso prudente e che rifiuta di estendere all'insieme delle società europee della seconda metà del xx secolo [Dits et écrits, II, pp. 385-386, le texte s'appelle "Michel Foucault: La Sécurité et l'Etat, je ne sais pas s'il a été traduit]. Tuttavia, la capacità demiurgica di plasmare quasi integralmente le soggettività che egli attribuisce al potere si comprende sullo sfondo della congiuntura politica degli anni Settanta, nella quale la denuncia dei totalitarismi occupa un posto centrale: è nel 1973, due anni prima di *Sorvegliare e punire*, che *Arcipelago Gulag* di Solženicyn viene pubblicato a Parigi. In questo contesto, la

deportazione di popolazioni e la reclusione di massa nelle colonie penitenziarie praticate dal regime sovietico potevano apparire come l'estrema intensificazione di una microfisica del potere operante, seppur a livelli di intensità molto più contenuti, anche in Europa e negli Stati Uniti [cfr. Foucault (1976) 1994].

In quest'epoca, il pericolo principale è rappresentato non tanto dalla deregolamentazione dell'economia o dal ritardo del diritto rispetto ai costumi, come avveniva nella prospettiva dei durkheimiani all'inizio del xx secolo, quanto piuttosto dall'oppressione della soggettività e della sua capacità di resistenza da parte di un potere politico onnipotente. Da questo punto di vista, è significativo che la produzione della forma-individuo venga descritta in *Sorvegliare e punire* come un effetto delle tecnologie disciplinari, e dunque di un rafforzamento della presa del potere sui corpi, piuttosto che come il prodotto di un allentamento dei vincoli di uniformità propri delle società tradizionali, come sostiene Durkheim.

Questo cambiamento della congiuntura politica è inoltre connesso alla storia della costruzione dello Stato sociale, poiché gli anni Sessanta e Settanta rappresentano il momento culminante dell'inquadramento dell'economia capitalista entro la tutela dello Stato-nazione. Il neoliberalismo sta già nascendo – in particolare negli Stati Uniti e in Germania, come Foucault mostra in *Nascita della biopolitica* –, ma negli anni Settanta è ancora ben lontano dall'apparire come la minaccia politica principale.

Come Luc Boltanski ed Ève Chiapello mostrano ne *Il nuovo spirito del capitalismo*, intorno al 1968 e nel decennio successivo si sviluppa una potente ondata di critica delle gerarchie tradizionali e dei vincoli uniformanti operanti nelle scuole, nelle fabbriche o nelle famiglie che destabilizza profondamente il capitalismo negli anni Settanta. Il concetto foucaultiano di disciplina elaborato in *Sorvegliare e punire* può essere inteso come una cristallizzazione teorica di questa ondata di denuncia dell'eccesso di regolazione sociale nelle società del dopoguerra, attraversate da una nuova spinta all'individualismo. Il modo in cui il neoliberalismo riuscirà a trarre vantaggio da tale critica, trasformando l'autonomizzazione dei lavoratori e la rimessa in discussione degli statuti collettivi nel vettore di una nuova forma di allineamento di una forza lavoro divenuta refrattaria al taylorismo, non è ancora decifrabile³.

3. Boltanski e Chiapello attribuiscono la messa in discussione della disciplina lavorativa a una "critica artistica" formulata in nome della piena espressione della creatività individuale. Cfr. Boltanski, Chiapello [(1999) 2014, pp. 159-164]. Facendo dell'individualità un prodotto del potere disciplinare, Foucault ribalta in realtà i termini della critica che in questo periodo si esprime nelle mobilitazioni sociali.

A ciò si aggiunge il fatto che, al termine della Seconda guerra mondiale, l'evoluzionismo era diventato insostenibile. L'idea che le società europee incarnassero il culmine dell'evoluzione sociale – con la gerarchia che tale constatazione comportava nei confronti delle società non europee, allora in piena lotta per la decolonizzazione – era ormai estremamente difficile da difendere. La Seconda guerra mondiale, e in particolare la Shoah, sono state vissute come una sorta di naufragio della civiltà europea, tanto sul piano morale quanto su quello politico. Nel dopoguerra si assiste inoltre a una messa in discussione degli effetti potenzialmente devastanti insiti in qualsiasi gerarchizzazione tra uomini “completi” e altri considerati solo parzialmente sviluppati, o addirittura parzialmente umani. Questa tematica occupa un posto rilevante negli interventi politici di Lévi-Strauss, che per tutto il corso degli anni Cinquanta e Sessanta non cessa di mettere in guardia dal fatto che l'evoluzionismo produca derive politiche estremamente pericolose e difficilmente controllabili [Lévi-Strauss (1973) 2018]. Ai suoi occhi, l'accettazione di forme di gerarchizzazione evoluzionistica delle società comporta un pericolo politico immediato. Ora, Lévi-Strauss è la figura dominante delle scienze sociali francesi tra il 1945 e gli anni Settanta.

Occorre dunque guardarsi dal credere che la critica foucaultiana sia responsabile del crollo del paradigma sociologico classico. Le ragioni della crisi dell'evoluzionismo sociologico sono in larga misura antecedenti. L'egemonia esercitata dall'antropologia strutturale negli anni Sessanta è certamente dovuta, in parte, al nuovo arsenale epistemologico elaborato da Lévi-Strauss, ma anche alla capacità di quest'ultimo di proporre un modello non evoluzionista di confronto e di articolazione tra le società. Foucault, che ha ampiamente attinto alle tecniche di analisi dello strutturalismo – in particolare affermando il primato della sincronia sulla diacronia in *Le parole e le cose* – non ha fatto altro, da questo punto di vista, che registrare l'esito di uno spostamento interno al campo delle scienze sociali.

Se proviamo a estendere questa operazione di storicizzazione alla nascita delle scienze sociali, osserviamo che gli anni di formazione del paradigma durkheimiano, ossia il periodo compreso tra il 1890 e il 1910, coincidono con gli ultimi anni di quella che Karl Polanyi definisce, ne *La grande trasformazione*, la “lunga pace” del XIX secolo europeo [Polanyi (1944) 2010, pp. 37-57 dans l'édition française]. Tale situazione non è priva di analogie con la nostra condizione storica, e questa analogia contiene forse le ragioni della riattivazione contemporanea di tale paradigma. La “lunga pace” del XIX secolo corrisponde ai cento anni che separano le guerre napoleoniche dalla Prima guerra mondia-

le, un periodo durante il quale l'Europa non conosce conflitti armati di rilievo. Le guerre sono state numerose, ma sono rimaste relativamente limitate sia nell'intensità sia nella durata all'interno dell'Europa, mentre la maggior parte dei conflitti che vedevano coinvolti gli Stati europei si sono concentrati negli spazi coloniali, lontani dalle società europee. Si tratta di un secolo segnato da un prodigioso sviluppo dell'economia capitalista, caratterizzato da un livello di circolazione dei flussi finanziari che, nel periodo immediatamente precedente la Prima guerra mondiale, appare comparabile a quello osservabile all'inizio del XXI secolo, e in ogni caso nettamente superiore a quello del capitalismo nazionalizzato del secondo dopoguerra. Gli anni 1890-1910 corrispondono inoltre – un po' come la situazione attuale – a un momento di presa di coscienza della radicale insufficienza della regolazione fiscale: l'imposta sul reddito viene introdotta in Francia soltanto nel 1914.

In altre parole, esistono delle ragioni storiche che spiegano perché la principale sfida politica della sociologia durkheimiana sia stata la regolazione del capitalismo e la costruzione dello Stato sociale. Tre quarti di secolo più tardi, all'inizio degli anni Settanta, è invece la subordinazione completa della vita morale, economica e, più in generale, della vita stessa, intesa come sopravvivenza delle popolazioni, ai regimi totalitari, a emergere come sfida principale. Nel momento in cui Foucault scrive, il ricordo della Seconda guerra mondiale è ovviamente ancora molto vivo. Ma bisogna anche ricordare che le guerre di decolonizzazione si sono appena concluse e che l'ideale socialista sotteso alla sociologia classica è stato incrinato dalla gestione della guerra d'Algeria da parte della Sezione Francese dell'Internazionale Operaia (SFIO) negli anni Cinquanta. Più in generale, la costruzione dello Stato sociale, che oggi appare retrospettivamente come una conquista incontestabile, alimenta in questo periodo il timore che l'eccesso di regolazione politica e l'accrescimento della burocrazia finiscano per soffocare gli individui. Su questo punto, del resto, si può riconoscere a Foucault una certa lucidità critica, poiché egli stesso descrive ciò che chiama la «fobia di Stato» come uno dei tratti dominanti dell'atmosfera politica degli anni Settanta [Foucault (2004) 2005, pp. 73-74].

Questi elementi di storicizzazione consentono di mettere in prospettiva la nostra stessa condizione storica. Da un lato, essa presenta evidenti analogie con quella dei fondatori della sociologia: stiamo giungendo al termine di un lungo periodo di pace europea, caratterizzato da una forte intensificazione degli scambi accompagnata da un progressivo processo di deregolamentazione del capitalismo. Parallelamente, l'esigenza di elaborare una riflessività sulle forme di solidarietà sottese alla divisione del lavoro, e di utilizzarla per rego-

lare i flussi di scambio affidati alla sola logica di mercato, appare pienamente pertinente. Essa costituisce una delle condizioni di possibilità della ripresa, agli inizi del XXI secolo, di un paradigma neo-durkheimiano, di cui la produzione del LIER-FYT offre una buona esemplificazione [cfr. Lemieux 2013; 2018]. Ma, dall'altro lato, si assiste anche alla riemersione di partiti e di regimi che si richiamano all'estrema destra nazionalista – una situazione che richiede un'attenta vigilanza nei confronti di qualsiasi progetto di regolazione morale condotto sotto la tutela di uno Stato nazionale. Il bisogno di regolazione e di solidarietà che esperiamo non può tuttavia liberarci dal sospetto che Foucault nutre nei confronti di un olismo in cui l'invocazione della nazione rischia costantemente di mascherare e di favorire la produzione di asimmetrie di potere.

3. Il contributo della genealogia foucaultiana alle scienze sociali

Il confronto tra il paradigma durkheimiano e la genealogia foucaultiana non ha mai avuto luogo: quando Foucault formula le sue critiche, al termine della stagione strutturalista, esso non annovera ormai quasi più alcun seguace ortodosso. Negli anni Settanta, Pierre Bourdieu, che si sta affermando come figura dominante della sociologia, lavora alla costruzione di un paradigma capace di articolare l'analisi delle società moderne e non moderne in una prospettiva non evoluzionista [Salmon 2023]. Più in generale, le scienze sociali sono, e da questo momento continueranno a essere, alla ricerca di forme di storicizzazione alternative allo schema del progresso unilineare, nonché di forme di critica irriducibili all'idea di un adeguamento del diritto rispetto ai costumi. In questo contesto, non sorprende che le distanze che Foucault mira a stabilire rispetto alla sociologia classica incontrino, almeno in parte, alcune aspirazioni già presenti all'interno del campo delle scienze sociali. Arnault Skornicki ha persino proposto, in *La grande soif de l'État*, di considerare la genealogia come un contributo alla sociologia storica [Skornicki 2015]. Cerchiamo quindi di individuare alcuni dei contributi teorici e metodologici delle indagini foucaultiane, insistendo sulle loro implicazioni per la scrittura della storia delle scienze sociali, la quale non può non venire influenzata da un approccio incentrato sui dispositivi di sapere-potere.

Agli occhi di Foucault, l'antidoto all'evoluzionismo risiede innanzitutto nella categoria della discontinuità, che egli, insieme a Thomas Kuhn, ha contribuito a porre al centro della storia del sapere. L'archeologia foucaultiana ha il merito di rendere sensibili alle rotture che rischiano di sfuggire a una teoria unilineare della modernizzazione. Quando si osservano le cose da molto lon-

tano, le società moderne continuano – secondo uno schema durkheimiano o eliasiano – ad addensarsi, le catene di interdipendenza tra i gruppi sociali a estendersi e la divisione del lavoro a progredire. Ma limitarsi a questo livello macro-storico comporta il rischio di far scomparire una dimensione essenziale della trama del tempo storico, che è costituito anche da capovolgimenti imprevedibili e da rotture improvvise.

Per quanto riguarda la questione della penalità, uno dei campi in cui Foucault si è confrontato direttamente con Durkheim, la critica alla traiettoria della penalità moderna intesa come processo continuo, così come formulato nelle *Due leggi dell'evoluzione penale*, offre diversi spunti importanti. Sebbene si opponga allo spettacolo delle torture, la prigione non può essere interpretata unicamente come il punto di arrivo di un addolcimento delle pene avvenuto nel corso dei secoli. Essa costituisce, secondo l'analisi sviluppata in *La società punitiva* e poi in *Sorvegliare e punire*, una tecnologia punitiva dagli effetti paradossali, tra cui, in particolare, il rafforzamento dei legami tra pena, moralità e religione. La prigione, infatti, è stata concepita e diffusa tra il XVIII e il XIX secolo come una pena dalla finalità moralizzatrice, che doveva consentire il ravvedimento dei detenuti, mentre invece lo schema durkheimiano sostiene che la modernizzazione conduca a una progressiva separazione tra penalità, moralità e religione [Durkheim (1899-1900) 1977, pp. 178-191; Foucault (2013) 2016, pp. 102-103].

La messa in risalto dei dispositivi eterogenei di sapere-potere costituisce un monito salutare contro ogni teoria lineare della modernizzazione. L'obiezione classica rivolta al metodo archeologico è che Foucault non riesca a spiegare le rotture storiche che egli stesso diagnostica. Tale osservazione risulta fondata nel caso di *Le parole e le cose*, opera in cui Foucault teorizza il carattere inspiegabile delle rotture epistemiche – che possono essere constatate e descritte, ma che non sono spiegabili né attraverso la dinamica interna dell'*episteme* precedente né mediante il ricorso a fattori extra-discorsivi. Questa constatazione appare però meno vera per altri lavori foucaultiani, e in particolare per *La società punitiva*, corso nel quale, attingendo a un repertorio marxista piuttosto classico, Foucault collega l'emergere di nuove forme di gestione degli illegalismi al passaggio di egemonia che si verifica, nel corso della Rivoluzione francese, tra la nobiltà dell'*Ancien Régime* e la borghesia industriale e commerciale (La Société punitive, pp. 143-170 dans l'édition française). Si rischia quindi di incorrere in una caricatura contrapponendo la sociologia intesa come teoria esplicativa e predittiva ma lineare a un'archeologia o a una genealogia discontinuista che sarebbe però priva di qualsiasi principio esplicativo. La sfida attuale

consiste piuttosto nel mettere assieme le acquisizioni di entrambe le tradizioni, dotandosi degli strumenti per spiegare socialmente cambiamenti epistemici e politici non lineari.

Una delle sfide della sociologia pragmatica praticata al LIER-FYT consiste nel mettere in relazione la descrizione etnografica delle interazioni localizzate con processi storici di più ampia portata. Tuttavia, il tentativo di connettere direttamente questo livello micro a una dinamica di modernizzazione dotata di massima generalità comporta un rischio: quello di perdere di vista un livello intermedio, in cui i cambiamenti non sono lineari. Il riconoscimento dell'esistenza di uno strato di divenire storico irriducibile agli schemi dell'aumento della divisione del lavoro e dell'allungamento delle catene di interdipendenza – senza per questo invalidare necessariamente l'esistenza di tendenze di lungo periodo, ma piuttosto complicandole attraverso scarti imprevedibili – costituisce un gesto metodologico e teorico importante per lo sviluppo di una sociologia autenticamente storica.

L'analisi foucaultiana dei dispositivi o delle *episteme* eterogenee deve svolgere un ruolo importante nella storia delle scienze sociali. Oggi è necessario poter spiegare l'emergere del "sociale" come problema nel XIX secolo in termini diversi dalla semplice presa di coscienza di un piano di realtà da sempre esistito e che non attendeva che i sociologi per essere scoperto. Nel campo della storia delle scienze, un simile modello è difficilmente difendibile. Ma il principio secondo cui occorre storicizzare la "scoperta", o più precisamente la costituzione del sociale come oggetto di riflessione e di intervento, non implica in alcun modo l'adesione alle conclusioni di Foucault. Florence Hulak ha mostrato, in questo senso, che in *Le metamorfosi della questione sociale* è possibile rintracciare una genealogia del sociale e della sociologia alternativa a quella tratteggiata da Foucault in *La società punitiva* [Hulak 2018]. Sebbene poggi sulle acquisizioni metodologiche della genealogia e affronti la costituzione del sociale a partire dai margini, l'analisi di Robert Castel non si presenta come demistificatrice. Essa è infatti in grado di rendere conto tanto dei dispositivi repressivi che a lungo hanno costituito l'unica risposta al deficit di integrazione sociale, quanto degli effetti emancipatori connessi all'emergere di una riflessività sociologica associata all'emergere di una forma inedita di proprietà sociale garantita da un sistema assicurativo universale [Castel (1995) 2019].

Il rifiuto foucaultiano dell'evoluzionismo non si limita tuttavia alla confutazione dell'idea di una progressione unilineare. A questa frammentazione del tempo storico si accompagna il rifiuto di trattare la società come una totalità coerente alla quale ricondurre la produzione delle norme sociali (e, allo stesso

tempo, la loro evoluzione storica). L'espressione più netta di questo rifiuto si trova in *La società punitiva*, dove Foucault contesta la definizione durkheimiana del crimine come oggetto di una riprovazione universale e del diritto come cristallizzazione della coscienza collettiva [Foucault (2013) 2016, pp. 24-25]. A questa lettura unanimista, Foucault sostituisce l'analisi delle strategie di gestione degli illegalismi attraverso cui le classi dominanti, e in particolare la borghesia, sono progressivamente riuscite a criminalizzare le violazioni della proprietà, fino a quel momento tollerate o persino considerate legittime – una strategia nella quale la prigione assume un ruolo centrale, in quanto mezzo per costituire la delinquenza come un ambito separato dalle classi popolari.

La domanda foucaultiana rispetto alle norme consiste sempre nel domandarsi a cosa servano e a vantaggio di chi esse operino. Lo smascheramento delle lotte di potere che si celano dietro l'invocazione di ideali morali e politici costituisce la dimensione propriamente nietzschiana della sua genealogia [cfr. Nietzsche (1887) 1984]. Foucault opera così un capovolgimento radicale rispetto all'ideale durkheimiano di un governo inteso come organo riflessivo in grado di articolare le aspirazioni indistinte e gli ideali latenti nella coscienza collettiva. Nelle sue indagini genealogiche si tratta, di volta in volta, di portare alla luce il sospetto relativo agli interessi particolari che utilizzano le norme a proprio vantaggio e di ricostruire i processi attraverso i quali le tattiche locali sono progressivamente riuscite a colonizzare l'apparato dello Stato.

Questa vigilanza è salutare, poiché è innegabile che ogni norma produca effetti di dominio e di esclusione che meritano di essere sottoposti a critica. Che si tratti di norme di genere, di norme fisiche, di canoni di bellezza o di norme scolastiche, è indubbio che producano sofferenza in coloro che vengono giudicati inadeguati rispetto a esse. Le distinzioni che introducono tra soggetti conformi e non conformi producono, inoltre, effetti morali e politici potenti, che operano a vantaggio dei gruppi dominanti, del capitalismo, del patriarcato, e così via.

Anche rifiutando la riduzione delle norme a un'imposizione dall'alto, come comporta il modello disciplinare, non è possibile tornare indietro rispetto alla diffidenza foucaultiana nei loro confronti. Esiste oggi una forma di ipersensibilità critica agli effetti di oppressione esercitati dalle norme che fa parte della nostra modernità morale e politica. In questo senso, il caso della missione civilizzatrice rivendicata dal colonialismo europeo assume un valore paradigmatico: ogni affermazione di una norma politica o scientifica, per quanto elevata, deve ormai prestare attenzione alle logiche di dominio che l'invocazione di tali norme rischia di alimentare.

Questa diffidenza comporta implicazioni profonde per l'analisi della formazione degli stessi saperi socio-antropologici. Non è infatti lecito attendersi che la storia delle scienze sociali rilasci certificazioni di innocenza politica a favore di tali discipline. È indiscutibile che le forme di sapere e di indagine sulla società sviluppatesi nel corso del XIX secolo non siano nate in uno spazio privo di consistenza politica, e che non si siano poste finalità esclusivamente filantropiche o emancipatorie. L'autonomia del campo scientifico delle scienze sociali è un fenomeno estremamente recente, per lo più successivo alla Seconda guerra mondiale. In precedenza, le prime forme di indagine e di accumulazione di conoscenze empiriche sulla famiglia, sulle condizioni di lavoro, sulle abitudini operaie o sui costumi dei popoli colonizzati erano promosse da istanze quali il padronato, lo Stato o l'amministrazione coloniale. Coloro che disponevano delle risorse necessarie a condurre tali indagini miravano a intervenire sulle collettività oggetto di studio, e tale intervento era generalmente orientato alla preservazione o al rafforzamento delle asimmetrie sociali e delle forme di dominio politico. Uno dei contributi della genealogia consiste dunque nel mostrare che l'origine dei saperi, in riferimento tanto alle scienze sociali quanto alle altre scienze, è sempre impura.

Il problema è che la ricerca delle cattive intenzioni che hanno presieduto all'avvio dei programmi di ricerca nelle scienze sociali tende troppo spesso a occultare una questione altrettanto rilevante, ossia le successive trasformazioni di questi saperi e la loro eventuale riappropriazione da parte di lotte o di gruppi capaci di alterarne il valore e gli effetti. L'articolo che Hulak ha dedicato a Robert Castel, *Le social et l'historique*, mostra chiaramente che esistono delle alternative all'approccio demistificatorio del metodo genealogico. In una prospettiva particolarmente foucaultiana, *Le metamorfosi della questione sociale* evidenzia come le politiche assistenziali siano originariamente legate alla volontà di confinare i vagabondi e di ridurre all'obbedienza una forza lavoro ribelle. La questione consiste tuttavia nel sapere se portare alla luce questa origine sia sufficiente a condannare lo Stato sociale. La risposta di Castel è negativa, poiché gli obiettivi repressivi che hanno presieduto ai primi dispositivi di indagine sociale, di assistenza ai bisognosi e persino di assicurazione non impediscono che tali dispositivi siano stati successivamente trasformati e reimpiegati, nel corso del XX secolo, verso finalità opposte a quelle che ne avevano orientato la genesi. La nascita di un sistema di assicurazione obbligatoria per tutti rappresenta così, nella prospettiva di Castel, un superamento della mera logica del controllo sociale.

Per citare un altro esempio di questa irriducibilità dei saperi alle intenzioni che li hanno generati, si può ricordare che *Il Capitale* di Karl Marx è stato scritto attingendo ampiamente ai *Blue Books*, i resoconti del Parlamento britannico, che era un Parlamento borghese. È dunque a partire da un sapere prodotto con finalità di regolazione piuttosto che di critica dello sfruttamento operaio che è stata formulata una critica sistematica del capitalismo. Non c'è quindi alcun bisogno di edulcorare la nascita delle scienze sociali per farne qualcosa di diverso da un sapere di dominio.

Sebbene Foucault insista sulla reversibilità dei dispositivi di potere e diagnostichi in più casi intrecci o riappropriazioni di una forma di potere da parte di un'altra, egli non fornisce alcun esempio di trasformazione di un dispositivo di dominio in risorsa emancipatoria. Ciò non è casuale: riducendo le norme a strategie politiche e a strumenti di dominio, Foucault si è privato di una teoria articolata della resistenza. Nei testi degli anni Settanta, la resistenza assume la forma di una pura fuga dalle norme, come se l'indisciplina bastasse a se stessa: essa prende corpo nel momento in cui l'operaio rifiuta di rientrare in fabbrica, di mostrare il proprio libretto. Ma Foucault non cerca mai di articolare questo momento di rifiuto dell'obbedienza in una storia delle mobilitazioni collettive operaie. L'analitica foucaultiana dei dispositivi disciplinari conduce così a una completa asimmetria tra dominanti e dominati, nella quale diventa difficile concepire un movimento organizzato dei dominati. Nonché, ancor di più, la possibilità che essi giungano a trasformare i dispositivi di sapere-potere in cui si trovano immersi.

Su questo punto condivido l'analisi che Hulak ha elaborato della categoria della sollevazione. Foucault tende infatti a separare il momento della sollevazione dagli obiettivi che essa persegue [Hulak 2021]. Risulta però problematico distinguere l'atto di resistenza da ciò in nome di cui si resiste, e non soltanto per pensare l'emancipazione, poiché le norme in nome delle quali si esercita la resistenza sono a loro volta portatrici di una potenziale violenza. Il caso della rivoluzione iraniana, di cui Foucault ha seguito le vicende, è da questo punto di vista esemplare. Se si vuole concepire la resistenza come pratica, occorre riconoscere che essa si sviluppa in nome di norme alternative, che sono peraltro spesso oggetto di aspri dibattiti all'interno dei movimenti sociali o delle mobilitazioni politiche. Ne deriva che la questione politica rilevante non consiste tanto nel sapere se sia possibile sfuggire al dominio delle norme, quanto nel determinare quali norme valga la pena difendere, tenendo conto del fatto che queste stesse norme potrebbero, in seguito, produrre effetti imprevisti e persino deleteri.

Portata alle estreme conseguenze, la riduzione delle norme a strumenti di dominio, che costituisce il principale fattore di incompatibilità dell'approccio foucaultiano con le scienze sociali, ci sembra costituire, allo stesso tempo, un ostacolo a una vera genealogia dei dispositivi di sapere-potere. Il riconoscimento della realtà sociale delle norme, che cristallizzano le aspettative di giustizia dei gruppi sociali, e in nome delle quali essi sono in grado di mobilitarsi, rappresenta infatti un presupposto indispensabile per analizzare le lotte per il controllo di tali norme che vedono contrapposti coloro che aspirano all'autorità politica. In altri termini, uno dei compiti più urgenti per garantire un incontro produttivo tra la genealogia foucaultiana e le scienze sociali ci sembra consistere nell'elaborazione di una concezione dell'esercizio del potere alternativa a quella disciplinare⁴. È in questa direzione che ne *L'empire de la supervision* abbiamo cercato di sviluppare una teoria della cattura normativa, volta a mostrare come la condizione di possibilità della colonizzazione dell'India risiedesse nella capacità dei britannici di appropriarsi delle norme dei colonizzati al fine di rendere stabile il dominio coloniale [Salmon 2026b].

Bibliografia

- Althusser L. [(1965) 2008], *Per Marx*, Mimesis, Milano-Udine.
- Althusser L., Balibar É., Establier R., Macherey P., Rancière J. [(1965) 2006], *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano-Udine.
- Boltanski L., Chiapello È. [(1999) 2014], *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Bourdieu P. [(1972) 2003], *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano.
- Callegaro F. [2015], *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris.
- Castel R. [(1995) 2019], *Le metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato*, Mimesis, Milano-Udine.
- Durkheim É. [(1899-1900) 1977], Due leggi dell'evoluzione penale, in M. Ciacci, V. Gualandi, eds., *La costruzione sociale della devianza*, il Mulino, Bologna, pp. 178-205.
- Foucault M. [(1961) 2025], *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano.

4. È vero che Foucault non si limita al paradigma disciplinare. Per un'analisi delle ragioni per cui Foucault non riserva alcuno spazio alle norme sociali nell'ambito dello studio della governamentalità, mi permetto di rinviare a Salmon [2024].

- Foucault M. [(1966) 1967], *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano.
- Foucault M. [(1969) 1999], *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano.
- Foucault M. [(1971) 2004], *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. [(1974) 2011], A proposito della prigione di Attica, *Studi sulla questione criminale*, 3, pp. 37-47.
- Foucault M. [(1975) 1993], *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. [(1976) 1994], Michel Foucault : crime et châtements en URSS et ailleurs..., in Id., *Dits et Écrits, III, 1976-1979*, Gallimard, Paris, pp. 63-74.
- Foucault M. [(1984) 1998], Che cos'è l'Illuminismo?, in Id., *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano, pp. 253-261.
- Foucault M. [(2003) 2019], *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. [(2004) 2005], *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. [(2013) 2016], *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano.
- Hulak F. [2018], Le social et l'historique Robert Castel face à Michel Foucault, *Archives de philosophie*, 81/2, pp. 387-404.
- Hulak F. [2021], Michel Foucault et E.P. Thompson. Penser la résistance, in A. Broszat, D. Lorenzini, eds., *Foucault et... Les liaisons dangereuses de Michel Foucault*, Vrin, Paris, pp. 185-201.
- Lemieux C. [2013], Ambition de la sociologie, *Archives de Philosophie*, 76/4, pp. 591-608.
- Lemieux C. [2018], *La sociologie pragmatique*, La Découverte, Paris.
- Lévi-Strauss C. [(1973) 2018], *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano.
- Mauss M. [(1936) 2017], *Le tecniche del corpo*, ETS, Pisa.
- Nietzsche F. [(1887) 1984], *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano.
- Polanyi C. [(1944) 2010], *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino.
- Salmon G. [2016], Foucault et la généalogie de la sociologie, *Archives de Philosophie*, 79/1, pp. 79-102.

- Salmon G. [2023], Bourdieu, the Demystifying Power of Individualism and the Crisis of Anthropology, in P. Heywood, M. Candea, eds., *Beyond Description: Anthropologies of Explanation*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 104-124.
- Salmon G. [2024], La réalité des normes : pour une histoire du gouvernement sociopolitique, in I. Alfandary, J. Cohen, S. Laugier, R. Zagury-Orly, eds., *Où va la philosophie française ?*, Vrin, Paris, pp. 163-173.
- Salmon G. [2026a], Logical Conformism and Moral Conformism among the Moderns: What Remains of Durkheim's Sociology of Knowledge?, in M. Fournier, P. Carls, eds., *The Elgar Companion to Durkheim*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, pp. 385-405.
- Salmon G. [2026b], *L'empire de la supervision. Capture des savoirs et gouvernement colonial dans l'Inde britannique*, La Découverte, Paris.
- Skornicki A. [2015], *La grande soif de l'État. Michel Foucault avec les sciences sociales*, Les Prairies ordinaires, Paris.